

¿Está la experiencia aún en crisis?: reflexiones sobre un lamento de la Escuela de Francfort

Jay, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jay, M. (1999). ¿Está la experiencia aún en crisis?: reflexiones sobre un lamento de la Escuela de Francfort. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 44(176), 15-36. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1999.176.49008>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

¿Está la experiencia aún en crisis? Reflexiones sobre un lamento de la Escuela de Francfort

MARTIN JAY

Resumen

En este artículo, el autor realiza un análisis filosófico sobre la actividad cotidiana de la experiencia real vivida. Para ello, se vale de algunos de los filósofos que han abordado la problemática del valor de la experiencia en el mundo: Benjamin, Adorno, Hegel y Heidegger, principalmente. En un análisis comparativo que oscila de las diferencias a las similitudes entre los filósofos por él estudiados, el autor va desglosando el significado actual del fenómeno de la experiencia en nuestros días, a fin de responder si éste continúa siendo total en la existencia humana o, por el contrario, está en declive, ha degenerado o ha sido, irremediable y trágicamente, destruido por los horrores bélicos y tecnológicos de la modernidad.

Abstract

In this article, the author makes a philosophical analysis of activity of day-to-day real life experience. To this effect, he makes use of some of the philosophers that have approached the problems of the value of experience in the world, mainly, Benjamin, Adorno, Hegel and Heidegger. In a comparative analysis that oscillates between differences and similarities of the philosophers studied, the author unthreads today's meaning of experience or if, on the other hand, it is declining, degenerating or has been, tragically and without remedy, destroyed by wars and the technological horrors of modernity.

Permítaseme comenzar con dos citas:

1. La identidad de la experiencia en la forma de vida que se encuentra articulada y tiene continuidad interna —y esa vida es lo único que hizo posible la postura del narrador— se ha desintegrado. Tan sólo se necesita ver lo imposible que resulta para alguien que participó en la guerra, narrar historias sobre ella en la misma forma en la que la gente solía contar historias de sus aventuras.¹

-
2. La guerra está tan divorciada de la experiencia como el funcionamiento de una máquina lo está del movimiento del cuerpo, que sólo principia a parecerse en estados patológicos [...] La vida se ha tornado en una sucesión intemporal de choques, salpicada con intervalos vacíos, paralizados [...] La anulación total de la guerra por la información, comentarios propagandísticos, con camarógrafos en los primeros tanques y reporteros de guerra que mueren muertes heroicas, la mezcolanza de ilustrada manipulación de la opinión pública y actividad intrascendente: todo esto es otra manifestación del marchitarse de la experiencia, del vacío entre el hombre y su destino, en donde su verdadero destino se encuentra.²

A los familiarizados con la historia de la Teoría Crítica, el lamento expresado en estas dos citas de inmediato les parecerá familiar. Si se les pidiera identificar la fuente, probablemente señalarían el célebre ensayo de 1936, escrito por Walter Benjamin, *El narrador*, para quien la Primera Guerra Mundial es culpable de iniciar un proceso que ha empobrecido algo llamado *experiencia* (*Erfahrung*, no *Erlebnis*, por razones que en breve discutiré). Después de todo, es aquí donde uno encuentra las ahora ya famosas líneas: “pues nunca la experiencia ha sido encogida con tanto vigor como la experiencia corporal por la guerra mecánica, la experiencia moral por aquellos en el poder”.³ Atribuirle tal afirmación sería coherente, pero de hecho erróneo, pues la primera cita es de un ensayo escrito por Adorno en 1954, intitulado “The Position of the Narrator in the Contemporary Novel”, reimpreso en *Notes to Literature*; la segunda, está tomada del aforismo “Out of the Firing Line”, escrito en 1944 y publicado en *Minima Moralia* en 1951. La guerra mencionada no es, por lo tanto, la Primera Guerra Mundial sino la Segunda; el argumento, sin embargo, es exactamente el mismo. Lo que Adorno ha hecho es, sim-

¹ Theodor W. Adorno, “The Position of the Narrator in the Contemporary Novel”, *Notes to Literature*, vol. II, trad. Shierry Weber Nicholsen, Nueva York, 1992, p. 31.

² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. E.F.N. Jephcott, Londres, 1974, pp. 54-55.

³ Walter Benjamin, “The Storyteller: Reflections on the Work of Nikolai Leskov”, *Illuminations*, Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, Nueva York, 1968, p. 84.

plemente, reciclar la postura de Benjamin en el sentido de que la continuidad narrativa y con ella una cierta noción de experiencia, han sido resquebrajadas por golpes traumáticos y la ininteligibilidad generalizada de la guerra moderna.

No llamo la atención a este reciclaje para minar alguna reivindicación sobre la originalidad de Adorno —un asunto que no tiene mayor importancia— sino para proponer una pregunta: ¿exactamente cuándo algo llamado experiencia entró en crisis? ¿Fue un evento o proceso histórico real, ocasionado por un trauma parecido a una guerra mundial, o se trata de algo más ontológico? Más aún, ¿existe una noción de experiencia más coherente y unificada supuesta en el lamento, o funciona la palabra en forma distinta en distintos contextos? Y si debemos discernir distintas acepciones, ¿podemos decir que todas ellas se han marchitado en igual grado o inclusive que en la actualidad se hayan marchitado en lo más mínimo?

Suponer que algo histórico haya sucedido en realidad que mine la posibilidad de la experiencia pareciera informar a muchos de los planteamientos del problema hechos por la Escuela de Francfort. Es en el trabajo de Adorno donde aparecen más frecuentemente.⁴ Así, por ejemplo, en *Aesthetic Theory* escribiría: "A la experiencia se le ha chupado la médula; no queda ninguna, ni siquiera aquella aparentemente colocada lejos del comercio, que no haya sido carcomida."⁵ Del mismo modo, en un ensayo de 1990 *Presuppositions*, sostendría que en los escritos modernistas de Joyce y Proust se puede ver "la muerte de la experiencia, algo que en última instancia regresa al intemporal, tecnificado proceso de producción de bienes materiales".⁶ Y en un ensayo del año anterior, *Theory of Pseudo-Culture*, se quejaba que la experiencia, la cual definía en términos casi burkeanos como "la continuidad de la conciencia en donde todo lo no

⁴ De hecho, hay una abundante discusión en alemán sobre el concepto de experiencia de Adorno. Véanse, por ejemplo, Hans-Hartmut Kappner, *Die Bildungstheorie Adornos als Theories der Erfahrung von Kultur und Kunst*, Francfort, 1984; Peter Kalkowski, *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theories*, Francfort, 1988; Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Francfort, 1989.

⁵ Adorno, *Aesthetic Theory*, Gretel Adorno y Rolf Tiedmann (eds.), trad. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, 1977, p. 31.

⁶ Adorno, "Presuppositions: On the Occasion of a Reading by Hans G. Helms", *Notes to Literature*, vol. II, p. 101.

presente sobrevive, en donde la práctica y asociación establecen la tradición en el individuo”, ahora ha sido “reemplazada por el selectivo, desconectado, intercambiable y efímero estado de estar informados lo cual, como ya se deja ver, se cancelará rápidamente por otra información”.⁷

Adorno alegraría además que, actualmente, los esfuerzos por revivir una variedad robusta de la experiencia están condenados al fracaso, especialmente cuando se trata de recobrar una supuesta inexperiencia que de alguna forma es más profunda que la mediación entre cultura y sociedad. En *The Jargon of Authenticity*, se mofaría de los esfuerzos de recientes adeptos de la *Lebensphilosophie* por reencantar al mundo:

El contraste entre las experiencias primarias y las experiencias culturales, que inventó *ad hoc* (Friedrich) Gundolf para (Stefan) George, era ideología en medio de superestructura, diseñada con el propósito de oscurecer el contraste entre infraestructura e ideología [...] (Ernst) Bloch con razón se burló de Gundolf por su creencia en las experiencias primarias de la actualidad. Estas experiencias primarias eran un recalentado del expresionismo. Más tarde fueron transformadas en una institución permanente por Heidegger [...] En un mundo mediatizado universalmente, todo lo que se experimenta en términos primarios es actuado culturalmente.⁸

Aquí, experiencia se entiende más en términos de *Erlebnis* que de *Erfahrung*, como intermediación pre reflexiva sin continuidad narrativa a través del tiempo, pero el punto es el mismo: ya no está a nuestro alcance. Como escribió Adorno en un ensayo de 1967 sobre la poesía de Rudolf Borchardt, “el sujeto poético que no quería entregarse a algo ajeno a él se había convertido en la víctima de lo que era lo más ajeno de todo, las convenciones de la largamente agotada *Erlebnislyrik* (poesía de la experiencia)”. La ideología de experien-

⁷ Adorno, “Theory of Pseudo-Culture”, *Telos*, 95, primavera de 1993, p. 33.

⁸ Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trad. Knut Tanowski y Frederick Will, Londres, 1973, p. 99. Es debatible que Adorno fuera preciso al caracterizar la noción de experiencia de Heidegger en estos términos.

cia primaria que Gundolf promulgó en nombre de George, es refutada por la práctica poética de Borchardt.⁹

Abreviando, hay un implícito sentido de pérdida de algo que alguna vez existió y que ha sido seriamente dañado, si no es que totalmente destruido en la actualidad. A menudo atribuido a traumas de guerra mundial, modernas tecnologías de información y al “intemporal, tecnificado proceso de producción de bienes materiales”, que aparentemente es otra forma de decir “industrialización capitalista”, el deterioro de algo llamado experiencia es para Adorno un índice de la crisis general de la vida moderna. Qué tan atrás pueden ir las raíces de la crisis se verá más claramente si examinamos brevemente las más frecuentes quejas del deterioro de la experiencia planteadas por Benjamin, quien proporcionó, como hemos visto, la inspiración para muchas de las cavilaciones de Adorno sobre este tema. Hay una enorme cantidad de escritos de Benjamin sobre la cuestión de la experiencia, mismas que han culminado, al menos momentáneamente, en el recién publicado libro de Howard Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*.¹⁰

Retomando los hasta ahora ignorados fragmentos de los primeros escritos de Benjamin sobre percepción, visualización y color, Caygill ha construido un cuidadosamente matizado recuento de su preocupación por la posibilidad de revivir una experiencia perdida. Anteriores a la articulación de ese proyecto en términos lingüísticos, ensayos tales como *On Language as Such and the Language of Man* de 1916, y *On the Program of the Coming Philosophy* de 1918, nos muestran que Benjamin experimentó con su expresión en términos visuales.¹¹ Tratando de ir más allá de la restricción kantiana de la experiencia, es decir, de lo que se filtra a través de la función sintética *a priori* del entendimiento, el joven Benjamin buscó una alternativa francamente metafísica en la percepción más inmediata de la intuición prereflexiva. Según Caygill,

⁹ Adorno, “Charmed Language: On the Poetry of Rudolf Borchardt”, *Notes to Literature*, vol. II, p. 205.

¹⁰ Howard Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londres, 1988. Para referencias a escritos anteriores sobre el tema y mi propio intento por darle sentido a esto, véase “Experience without a Subject: Walter Benjamin and the Novel”, en Martin Jay, *Cultural Semantics: Keywords of the Age*, Amherst, Mass., 1998.

¹¹ Los ensayos relevantes están ahora disponibles en Benjamin, *Selected Writings*, vol. I, 1913-1926, Marcus Bullock y Michael W. Jennings (eds.), Cambridge, Mass., 1996.

El replanteamiento especulativo [hecho] por Benjamin de la kantiana razón trascendental de la experiencia involucra la introducción de lo absoluto o infinito a la estructura o formas de intuición —espacio y tiempo— y las categorías lingüísticas (*logoi*) del entendimiento. Benjamin buscó evitar, tanto la escisión kantiana de la experiencia y el absoluto, como lo que él consideraba el hegeliano “misticismo de la fuerza bruta” que, para él, reducía el absoluto al expresarlo en términos de categorías de experiencia finita.¹²

El color, en oposición a la forma, era particularmente importante en esta búsqueda debido a su infinita divisibilidad que elude las consideraciones categorizantes (de algo abstracto como una cosa material) de una mera relación epistemológica con el mundo basada en la rígida distinción entre sujeto y objeto. En un fragmento escrito en 1914-1915, titulado *A Child's View of Color*, Benjamin sostuvo que “el color es algo espiritual, algo cuya claridad es espiritual, de forma tal que cuando se mezclan los colores producen matices de color, no una mancha. El arco iris es una imagen netamente infantil”.¹³ La subsecuente valoración de la crítica estética romántica hecha por Benjamin, particularmente el trabajo de Schelegel y Novalis, se anuncia aquí, en su celebración de la visión infantil y la presencia espiritual de lo infinito en el color. Cuando en su trabajo posterior se volvió hacia una experiencia moderna, urbana, caracterizada principalmente en términos negativos como un caído reino de sobresaltado, discontinuo *Erlebnisse*, todavía buscó rastros o vestigios del *Erfahrung* redimido que había vislumbrado en sus primeras civilizaciones sobre intuición visual. Sin que jamás hubiera abandonado su búsqueda de lo que Caygill acertadamente llama “una no hegeliana apreciación de la experiencia especulativa”,¹⁴ Benjamin creía que lo absoluto podía en alguna forma revelarse por medio de una crítica inmanente hasta de los fenómenos más mundanos. Así, evitó la parálisis de la nostalgia basada en una simple inversión del modelo de progreso unidireccional que tan expresivamente criticó.

¹² Caygill, *Walter Benjamin*, p. 3.

¹³ Benjamin, “A Child's View of Color”, *Selected Writings*, p. 50.

¹⁴ Caygill, *Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 8.

Qué tan exitosa fue realmente la búsqueda de Benjamin es, por supuesto, objeto de cierto debate; como muchas de las redentoras lecturas de Benjamin, como sus compromisos políticos, parecen ser más un deseo que cualquier otra cosa. Así también la cronología precisa de la caída de gracia con la que tan tácitamente trabajó, no es totalmente coherente. A veces, parece como si Benjamin estuviera formulando un argumento típicamente romántico sobre la pérdida de la inocencia infantil que hubiera enorgullecido a Wordsworth, un argumento que es inherentemente ahistórico. En otras ocasiones, pareciera estar diciendo que la caída sobrevino cuando el mundo de similitudes miméticas, donde la naturaleza era un texto legible, fue suplantado por un mundo muerto de objetos inanimados puestos para ser escudriñados por la mirada científica y dotados de justificación filosófica por la epistemología disecada de Kant. Aquí su célebre argumento sobre el barroco como un periodo de luto por la cabalidd perdida representada en la tragedia griega —un periodo de representación alegórica más que simbólica—, sugiere que para el siglo XVII lo absoluto ya había sido despedido de la experiencia y lo infinito expulsado de lo finito. Las transformaciones tecnológicas de años más recientes, conducentes a la pérdida del ritual, aura del culto alrededor del arte más temprano, por lo tanto, solamente continuaron e intensificaron un cambio que se había iniciado mucho antes. Lo disparejo del proceso se muestra, sin embargo, por su postura en el ensayo *The Storyteller* donde propone que Nikolai Leskov, un escritor del siglo XIX, aún era capaz de comunicar *Erfahrungen* genuino en sus fábulas, en un estilo ya no disponible en la novela moderna. Tal vez Rusia todavía albergaba una vida comunal, ritualizada, que permitía la transmisión narrativa de generación en generación que alguna vez fue expresión de genuino *Erfahrung*. Si así fuese, Benjamin no hubiera sido el único en encontrar una excepción a la regla en la literatura rusa, siendo otro ejemplo obvio el Dostoyevski exaltado por Lukács en su *Theory of the Novel*.

Sea como fuere, Benjamin le heredó a Adorno una fuerte creencia en la importancia de la experiencia, una vez librada de sus limitaciones empíricas y kantianas, como un lugar de posible redención donde algo llamado “lo absoluto” pudiera hacer su aparición. Inclusive su exaltación del color encontró un eco ocasional, como en el comentario en *Negative Dialectics* cuando dice que la “resistencia

al intercambiable mundo del trueque es la resistencia del ojo que no quiere que los colores del mundo se decoloren.”¹⁵ Benjamin también le legó a Adorno, como hemos visto, una no examinada suposición de que, en una época indeterminada en el pasado, la experiencia real vivida se acercaba más que hoy en día a esta condición. Desde aquella época, una suerte de caída de gracia había ocurrido, haciendo que la experiencia en este sentido metafísico se “pudriera” o “marchitara”. Tal caída requería, desde luego, ser leída dialécticamente con la esperanza de que lo que se hubiera perdido estuviera acechando en los escombros, o incluso que pudiera de nuevo ser traída al mundo con la fresca visión de todo niño.

Sin embargo, Adorno, se alejó de Benjamin en su mayor simpatía por la conceptualización de la experiencia expresada por Hegel, que demostró sus ligas con los otros filósofos de la Escuela de Frankfurt. Tal vez la diferencia se muestra mejor cuando defiende a Hegel contra el ataque lanzado por Martin Heidegger en su *Holzwege* de 1950.¹⁶ Sin tratar de fusionar a Benjamin con Heidegger, pues en varios aspectos eran muy diferentes, ambos compartían inclinaciones similares en el asunto de la experiencia.¹⁷ Ambos, por ejemplo, rechazaron privilegiar la “experiencia vivida” inmediata o *Rrlebnis in Lebensphilosophie*; ambos estaban en contra de reducir la experiencia a una categoría epistemológica en sentido kantiano o empirista, y ambos estaban ansiosos por trascender el subjetivismo psicologista y de restaurar una noción de experiencia anterior a la separación entre sujeto y objeto. Heidegger, como Benjamin, estaba decidido a regresar a niveles más fundamentales de la verdad, llamáranse ya

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. E.B. Ashton, Nueva York, 1973, p. 405.

¹⁶ La sección pertinente se ha traducido como Martin Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, 1970. Para un sugerente comentario, véase Robert Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Atlantic Highlands, N.J., 1986, cap. 6.

¹⁷ Todas las reacciones registradas de Benjamin hacia Heidegger fueron críticas; Heidegger aparentemente desconocía el trabajo de Benjamin. No obstante, las similitudes entre Heidegger y Benjamin se enfatizaron inicialmente por Hannah Arendt en su controvertida introducción a *Illuminations*, de Benjamin. Para estudios más recientes sobre paralelismos, así como ciertas diferencias, véanse Howard Caygill, “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition”, y Andrew Benjamin, “Time and Task; Benjamin and Heidegger Showing the Present”, en Andrew Benjamin and Pete Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Londres, 1994. Para discusiones sobre las diferencias entre ambos, véanse Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, 2a. edición, Berkeley, 1994, p. 102; y Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, 1998, p. 2.

el absoluto metafísico o lo real ontológico, que los que la tradición del desencantado humanismo secular había permitido.

En *Holzwege*, Heidegger yuxtapone pasajes de la *Phenomenology of Spirit* de Hegel con extensos comentarios sobre su importancia. Destaca el hecho de que Hegel inicialmente había nombrado su trabajo “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, y argumenta que su versión de fenomenología está en profunda deuda con ese proyecto. Heidegger coloca en un primer plano la definición común de experiencia de Hegel, que dice lo siguiente: “este movimiento dialéctico, que la conciencia ejercita en sí misma —en su conocimiento así como en su objeto— es, hasta donde el nuevo, verdadero objeto emerge a la conciencia como resultado de ello, precisamente que se llama experiencia”.¹⁸ Glosando este pasaje, Heidegger sostiene que por *experiencia* Hegel quiere decir el “Ser de seres [...] Experiencia es ahora la palabra de Ser, puesto que Ser se aprehende por medio de seres *qua* seres”.¹⁹ Aparentemente, aquí está asimilando la posición de Hegel a la suya misma.

Pero luego Heidegger añade que para Hegel, “La experiencia señala la subjetividad del sujeto. La experiencia expresa lo que *ser* en el término *ser consciente* quiere decir, de tal forma que sólo mediante este *serse* hace claro y obligatorio lo que la palabra *consciente* aún deja al pensamiento.”²⁰ Así, la noción de experiencia de Hegel permanece rehén de ese funesto privilegiar el sujeto que Heidegger halló tan desesperante en la metafísica moderna. Esta predisposición se revela, continúa Heidegger, porque la experiencia para Hegel involucró la presentación de una apariencia para la conciencia, una manifestación del ser a un sujeto en el presente. De hecho, el mismo método dialéctico de Hegel está fundamentado en una visión aún subjetiva de la experiencia: “Hegel no concibe la experiencia dialécticamente”, escribe Heidegger, “él piensa en la dialéctica en términos de la naturaleza de la experiencia. Experiencia es la calidad de ser de seres, cuya determinación, *qua subjectum*, se determina en términos de subjetividad”.²¹ El sujeto último para Hegel es, por supuesto, el *Espíritu absoluto*. Así, Heidegger escribe que

¹⁸ Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 119.

para Hegel, "experiencia es la subjetividad del sujeto absoluto. Experiencia, la presentación de la representación absoluta, es la *parusia* del Absoluto. Experiencia es lo absoluto del Absoluto, su apariencia al absolver apariencia a sí misma".²²

Heidegger concede que Hegel entendió que a la conciencia natural le falta esta más exaltada noción metafísica de experiencia, porque ignora la cuestión más profunda de Ser. Pero la forma en que el Absoluto hegeliano se exterioriza a sí mismo y se recobra a sí mismo en un nivel más alto, produce la cuestionable afirmación de que la experiencia de conciencia se presta a una recapitulación científica *post facto*. Significativamente, Heidegger señala, "experiencia" ocupa la posición media entre "ciencia" y "conciencia" en el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, lo que indica que para Hegel, "experiencia, como el ser de la conciencia, es en sí misma la inversión por medio de la cual la conciencia se presenta a sí misma en su apariencia. Es decir: al hacer la presentación, experiencia es ciencia".²³

Heidegger concluye especulando sobre las razones por las que Hegel abandonó este título original poco antes de que se publicara el libro y lo sustituyó por *Fenomenología del espíritu*. Al señalar que para Kant, "experiencia" solamente quería decir "el único conocimiento teórico posible de lo que es", se aventura a adivinar que Hegel encontraba demasiado atrevido restaurar un significado anterior: "un estirarse para alcanzar y obtener, y obtener como el modo de estar presente, de ε_υαι, de Ser".²⁴ Tal vez por esta carencia de arrojo, Hegel no había llegado a alcanzar el nivel de clarividencia dentro de Ser que Heidegger le atribuyó a su propio pensamiento. Su intérprete afín, Robert Bernasconi, resume las diferencias esenciales entre ambos pensadores en la siguiente forma:

En Heidegger, *experiencia* no tiene el sentido de un progresivo desarrollo que sí tiene en Hegel. Para Heidegger, experiencia casi siempre tiene lugar en presencia de una carencia [...] Para el pensamiento fenomenológico de Heidegger, una carencia o

²² *Ibid.*, pp. 120-121.

²³ Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, p. 139.

²⁴ *Ibid.*, p. 143.

ausencia da paso al Ser [...] La diferencia entre el concepto de experiencia de Hegel y el de Heidegger es que el primero está atado a la regla de presenciar y el segundo la conmemora. Fenomenología para Hegel es una *parusía*, mientras que para Heidegger es permitir que lo no aparente aparezca como no aparente.²⁵

Conmemorar lo que se ha perdido —el olvido de Ser, en el caso de Heidegger— en lugar de celebrar presencia como la realización acumulativa de un exitoso proceso dialéctico, es reminiscente de la crítica de Benjamin de la memoria hegeliana como *Er-innerung*, un demasiado armonioso recordar en el presente de lo que se ha separado violentamente en el pasado. Comunidad entre Heidegger y Benjamin puede también encontrarse en el reconocimiento, en el trabajo de ambos, de la liga etimológica entre *Erfahrung* y *Gefahr*, el riesgo que debe correrse en el peligroso viaje que es la experiencia (que tiene el latín *experiri* en su raíz, que también proporciona la palabra inglesa *peril*), un peligro que en el periodo moderno tal vez se revele mejor en el contexto de tecnología con tanto potencial destructivo como de emancipación. Ambos pensadores, discutiblemente coinciden en su insatisfacción con la aseveración de Hegel en el sentido de que conocimiento o ciencia (*Wissenschaft*) pueden perfectamente ser congruentes con experiencia, una suposición que descansa, como Hans-George Gadamer sostendría en *Truth and Method*, en la naturaleza solipsística del sujeto hegeliano que finalmente absorbe hacia sí el objeto y nunca tiene realmente un encuentro con lo que es verdaderamente diferente y ajeno al sujeto.²⁶

Dicho encuentro, claro, era también la característica del *Negative Dialectics* de Adorno, que buscó evitar la negación coercitiva de diferencia y de conservar la no identidad de sujeto y objeto. Su propia interpretación de la noción de experiencia de Hegel estaba, sin embargo, diseñada a resistir la interpretación ontológica del *Holzwege* de Heidegger y a tomar a Hegel a contrapelo, encontrando en él lo que tanto Heidegger como Benjamin habían aseverado que negaba. Adorno deliberadamente comenzó el ensayo titulado *The Ex-*

²⁵ Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, pp. 83-85.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, 1986, pp. 318-319.

ponential Content of Hegel's Philosophy—publicado por vez primera en 1959 e incluido en la colección de 1963 *Hegel: Three Studies*—distanciándose de la lectura de Heidegger:

El concepto (de experiencia) no pretende captar la *ur-experience* fenomenológica, ni, como la interpretación de Hegel en el *Holzwege* de Heidegger, tiene el propósito de llegar a algo ontológico [...] Su pensamiento nunca hubiera ratificado la aseveración de Heidegger de que “El nuevo objeto que emerge de la conciencia en el curso de su formación” es “no sólo cualquier cosa que es cierta, o cualquier ser en particular, sino que es la verdad de lo que es cierto, el Ser de Seres, la apariencia de apariencia”. Hegel nunca hubiera llamado eso experiencia; en cambio para Hegel, lo que concierne a la experiencia en un momento dado es la animadora contradicción de tal verdad absoluta.²⁷

Si para Hegel experiencia es más que el “evento” presubjetivo o “apropiación” (*Ereignis* en el léxico especial de Heidegger) de Ser, tampoco es la percepción sensorial sin mediación asumida por empiristas como Hume. Experiencia no es, para Hegel, algo sufrido por el individuo aislado sino que acarrea la interdependencia de sujetos entre sí y con el mundo. Tampoco, y esto es aún más importante, es equivalente a la ciencia del conocimiento, el *Wissenschaft* que era su lápida: “por ningún motivo el contenido experimental de idealismo simplemente coincide con su posición epistemológica y metafísica”.²⁸ Con tácito respeto por los límites del conocimiento fijados por su predecesor Kant, aun cuando finalmente esperaba superarlos, Hegel identificó la experiencia precisamente con los obstáculos a la total transparencia que en realidad, no sólo en pensamiento, presentan las contradicciones. Según Adorno, la aseveración de Nietzsche que “no hay nada en la realidad que corresponda estrictamente con la lógica”²⁹ capta la noción de Hegel sobre la experiencia mejor que los intentos, como los de los materialistas dialécticos ortodoxos, por

²⁷ Adorno, *Hegel: Three Studies*, trad. Shierry Weber Nicholzen, Cambridge, Mass., 1993, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ Citado en *ibid.*, p. 76.

imponerle al mundo la razón dialéctica sin remanente. De hecho, es el reconocimiento de contradicción en sociedad, la idea de totalidad antagónica, lo que le permite a Hegel moverse más allá del idealismo absoluto.

Hegel, con seguridad, erróneamente había pensado que su filosofía podía englobar el todo y revelar su verdad. Pero, Adorno arguyó,

aun donde Hegel vuela de cara a la experiencia, incluyendo la experiencia que motiva su filosofía, la experiencia habla por él [...] la idea de una positividad que pueda someter todo lo que se le oponga por medio del superior poder de un espíritu comprensivo, es el reflejo de la imagen de la experiencia, de la fuerza coercitiva superior inherente en todo lo que existe en virtud de su consolidación bajo dominio. Esta es la verdad en la no verdad de Hegel.³⁰

Otra verdad no intencionada se revela, una con muy distinta implicación, continuó Adorno en un ensayo posterior sobre el estilo opaco de Hegel,³¹ en la tensión entre su deseo de trabajar totalmente con concepto adecuados a sus objetos y el medio lingüístico por medio del cual necesariamente los expresó. Esto es, “en Hegel el elemento expresivo representa experiencia; esa que en realidad quiere salir, pero que no puede, si quiere ser necesaria, aparecer en medio de los conceptos, que es fundamentalmente su opuesto [...] El todo de la filosofía de Hegel es un esfuerzo por traducir la experiencia intelectual a conceptos”.³² Pero el medio de su expresión inevitablemente interfiere con su meta, pues

el pensamiento, que necesariamente se aleja del texto, de lo que se dice, tiene que regresar a él y tornarse condensado dentro de él. John Dewey, un pensador moderno que a pesar de todo su positivismo está más cerca de Hegel que sus dos alegados puntos de vista están el uno del otro, llamó a su filosofía

³⁰ *Ibid.*, p. 87.

³¹ Adorno, “Skoteinos, or How to Read Hegel”, en *Hegel: Three Studies*.

³² *Ibid.*, p. 138.

“experimentalismo”. Algo de esta postura es apropiada para el lector de Hegel.³³

La sorprendente referencia a Dewey hecha por Adorno, cuyo pragmatismo la Escuela de Francfort a menudo vio con desprecio, sugiere cierta contracorriente en el pensamiento de Adorno por el lamento sobre la virtualmente completa marchitez de la experiencia, pues Dewey era cautamente optimista acerca de las posibilidades de experiencia genuina en el presente. Adorno, con seguridad, se resistió a la identificación de experimento con su variedad científica de Dewey, prefiriendo a cambio el ensayo literario, que “dota a la experiencia con tanta sustancia como la teoría tradicional lo hace con meras categorías”.³⁴ Pero esta sustancia, afirmó, involucra una apertura a lo que es nuevo, en lugar de ratificar lo que ha sido.

Lo que Kant vio, en términos de contenido como meta de la razón, la creación de la humanidad, utopía, se ve obstaculizado por la forma de su pensamiento, epistemología. No le permite a la razón ir más allá del campo de la experiencia lo cual, en el mecanismo de las categorías meramente materiales e invariables, se contrae a lo que siempre ha existido. El objetivo del ensayo, sin embargo, es lo nuevo en su novedad, no algo que se pueda traducir de nuevo a las antiguas formas existentes.³⁵

Si Adorno compartió con Dewey la creencia de que cierto tipo de experimentación apuntada hacia la renovación de la experiencia era posible inclusive en el sistema totalizante de dominación que él vio como la siniestra inversión del dictado de Hegel de que el “todo es lo cierto”, también estuvo de acuerdo en que la experiencia estética en particular era su laboratorio privilegiado. En trabajos tales como *Art and Experience* de 1934, “el único y verdaderamente libre John Dewey”, como Adorno le llamó alguna vez, había meditado sobre la importancia de la experiencia estética como modelo para un mo-

³³ *Ibid.*, p. 144.

³⁴ Adorno, “The Essay as Form”, *Notes to Literature*, vol. 1, p. 10.

³⁵ *Ibid.*, p. 21. En este pasaje, Adorno aparentemente olvida la noción redentora de experiencia que heredó de Benjamin y utiliza el término, en cambio, para referirse únicamente a los juicios sintéticos epistemológicos *a priori* de la primera *Crítica* de Kant.

do más general de existencia no antagónica.³⁶ Aunque a veces se ha argumentado, más notablemente por Hans Robert Jauss,³⁷ que el entendimiento de Adorno de la experiencia estética era demasiado ascético negativamente y carecía de apreciación acerca de la función comunicativa del arte —aun en el “mundo administrado” actual—, claramente compartió con Dewey una apreciación del momento utópico en esa experiencia. Este no es el lugar para intentar un análisis en toda forma de lo que Adorno quiso decir por experiencia estética, pero varios puntos merecen énfasis.³⁸ En primer lugar debe entenderse que, contrario a su imagen como mandarín elitista, Adorno nunca consideró la experiencia estética, inclusive aquella engendrada por el más avanzado arte modernista, como si fuera una esfera totalmente protegida para la cual los horrores de la vida moderna pudieran en alguna forma mantenerse a raya. Como una vez escribió en un ensayo sobre la gran novela realista del siglo XIX *Lost Illusions*, “Balzac sabe que la experiencia artística no es pura, al contrario de la estética oficial, que difícilmente puede ser pura si ha de ser experiencia.”³⁹ La experiencia estética, cuando menos en este uso que podríamos llamar descriptivo más que normativo, es necesariamente impura, porque ha sido dañada por los cambios fuera del arte a los que ya hemos aludido: guerra moderna, el reemplazo de la narrativa por información, tecnología antagónica e industrialización capitalista. Por sí misma, no puede rescatar el mundo del narrador de Benjamin. Adorno siempre enfatizó su contenido real que tenía que salir mediante un social-teórico, junto con filosófico, análisis adjunto, que suministrara las herramientas discursivas críticas de las que el arte necesariamente carece.

³⁶ Adorno, *Aesthetic Theory*, Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (eds.), trad. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, 1977, p. 335; John Dewey, *Art as Experience*, Nueva York, 1934.

³⁷ Hans Robert Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, trad. Michael Shaw, Minneapolis, 1982, pp. 13-22.

³⁸ Para recientes discusiones útiles, véanse Shierry Weber Nicholsen, *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., 1977, y Thomas Huhn y Lambert Zuidervaat (eds.), *The Semblance of Subjectivity: Essays on Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge, Mass., 1977.

³⁹ Adorno, “On an Imaginary Feuilleton”, *Notes to Literature*, vol. II, p. 33. En *Aesthetic Theory*, expresa algo similar: “ninguna experiencia estética en particular ocurre aislada, independientemente de la continuidad de experimentar la conciencia [...] La continuidad de la experiencia estética está coloreada por toda otra experiencia y conocimiento, aunque, sin embargo, solamente se confirme y corrija durante la confrontación real del fenómeno”, pp. 268-269.

Pero también es cierto que para Adorno, la experiencia estética —sin importar que tan vapuleada— puede conservar cierta traza de lo que antes existió y que de alguna forma no ha sido totalmente borrado. Aquí empleó “experiencia” en un sentido explícitamente formativo. Adorno sostuvo que Proust fue capaz de suministrar un modelo casi hegeliano de esa conservación, pues en su trabajo,

la experiencia ilesa se produce sólo en la memoria y por medio de la memoria, el envejecimiento y la muerte aparentemente vencidos en la imagen estética. Pero esta felicidad lograda mediante rescatar la experiencia, una felicidad que no permite que se le quite nada, representa una renuncia incondicional de consuelo.⁴⁰

La experiencia genuina, la experiencia que vale la pena rescatar de la dañada variedad de la vida moderna, está muy ligada al recuerdo de felicidad, cuya leve promesa de regresar es lo que el arte es capaz de ofrecer, como lo habían argumentado Stendhal, Nietzsche y Marcuse. Significativamente, cuando Adorno contestó su propia pregunta: “¿qué es experiencia metafísica?”, en *Negative Dialectics*, se apoyó en el argumento de Benjamín sobre un lenguaje adánico, prelapsario, de imitación, antes que caer en un lenguaje arbitrario:

Si desdeñamos proyectarlo sobre experiencias religiosas supuestamente primarias, muy probablemente lo visualizaremos cómo Proust lo hizo, en la felicidad, por ejemplo, que prometen nombres de villas como *Applebachsville*, *Wind Gap* o *Lords Valley*. Uno piensa que con ir allá se logra la realización, como si existiera tal coma [...] Para el niño es evidente que lo que le deleita en su villa favorita se encuentra sólo allá, allá solamente y en ninguna otra parte. Está errado; pero su error crea el modelo de la experiencia, de un concepto que terminará como el concepto de la cosa misma, no como una pobre proyección de las cosas.⁴¹

⁴⁰ Adorno, “On Proust”, *Notes to Literature*, vol. II, p. 317.

⁴¹ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 373.

Aunque necesariamente una semblanza de tal paraíso mimético y no el objeto verdadero —en verdad, precisamente porque es tal semblanza y se reconoce a sí mismo como tal— el arte se acerca a la felicidad de la genuina experiencia metafísica, que es precisamente lo que el mundo actual niega y lo que el concepto meramente epistemológico ni siquiera puede vislumbrar. Paradójicamente lo hace por medio de su mimesis de lo otro, que resiste la reducción a constitución subjetiva.⁴² La experiencia, tal como muchos comentaristas han usado el término, viene solamente con un encuentro con la otredad en el que el yo ya no permanece igual. Adorno agregaría que para permanecer ileso, esa experiencia debe tratar lo otro de modo no dominante, no subclasificadorio, no homogeneizante.

¿Puede dicho encuentro, sin embargo, ser lo que Benjamin llamó “el absoluto” en sus primeros escritos sobre colores? Ciertamente algo de *pathos* de dicha aseveración se aferra a varias de las afirmaciones de Adorno sobre la experiencia y su deterioro, escritas desde lo que en el famoso último aforismo en *Minima Moralia* llamó “el punto de vista de la redención”.⁴³ Ya hemos visto en *Negative Dialectics* que la resistencia al mundo del intercambio “es la resistencia del ojo que no quiere que los colores del mundo se decoloren”. Como resultado, algunos comentaristas han ignorado los esfuerzos de Adorno por distanciarse de “experiencias religiosas supuestamente primarias” y censurado lo que ellos ven como la cimentación “mística” de su concepto de la experiencia.⁴⁴

Pero lo que tal vez indica lo inadecuado de dicha lectura y por extensión sugiere que Adorno no estaba totalmente satisfecho con el planteamiento del problema hecho por Benjamin, es su renuencia a llegar hasta el fin, lo que puede llamarse “experiencia sin sujeto”, ese momento de equiprimordialidad anterior a la separación entre el yo y lo otro. Giorgio Agamben ha señalado en sus ensayos sobre la destrucción de la experiencia, *Infancy and History*, que “en Proust ya verdaderamente no hay un sujeto [...] Aquí el expropiado sujeto de la experiencia emerge para validar lo que, desde el punto de vis-

⁴² He intentado explorar parte de lo que implica el mimetismo en Adorno en “Mimesis and Mimatology: Adorno and Lacoue-Labarthe”, en Huhnj y Zuidervaat (eds.), *The Semblance of Subjectivity*.

⁴³ Adorno, *Minima Moralia*, p. 247.

⁴⁴ Kalkowski, *Adorno's Erfahrung*, pp. 110-111.

ta de la ciencia, sólo puede aparecer como la negación más radical de la experiencia: una experiencia sin sujeto ni objeto, absoluta".¹⁵ Adorno, como hemos visto, gustosamente pudo haber invocado la idea de Proust respecto de la conservación de la felicidad infantil a través de la memoria, pero no, deseo argumentar, abrazó esta noción de experiencia absoluta donde ni el sujeto ni el objeto se conservan. Como nos ilustra su desdén porque Heidegger se apropió de la "ciencia de la experiencia de la conciencia" de Hegel, para su propio proyecto sobre el recuerdo del Ser, Adorno estaba renuente a hacer corto circuito con una dialéctica negativa que conservaba cierta distinción entre ambas. La no cancelable dialéctica de arte y filosofía, como aquellas entre mimesis y construcción o concepto y objeto, sugiere que, para Adorno inclusive la más metafísica de las experiencias no podría reducirse a la perfecta reconciliación o al restablecimiento de la equiprimordialidad. Por lo tanto, aun la retórica benjaminiana de la percepción infantil del color es inadecuada a su posición, pues color precisamente es ese aspecto de la experiencia visual que reside en la respuesta subjetiva a objetos, no en objetos materiales en sí mismos. A pesar de su ocasional movilización de la retórica de nombres adánicos, como en el pasaje de *Negative Dialectics* antes citado, Adorno nunca confió únicamente en la mimesis para proporcionar el modelo de la utopía realizada.

Pero dicha aceptación todavía no contesta la pregunta que hicimos al principio de este trabajo: ¿hay una crisis de la experiencia que pueda entenderse en términos históricos, que involucre la pérdida de algo que alguna vez existió en realidad? Meditando el trabajo de Benjamin, más que Adorno, Agamben presenta un reto a la presunción implícita de que dicha condición alguna vez fue realmente alcanzada en una anterior Era Dorada. Apunta que una noción robusta de experiencia, que nos pone en contacto con el absoluto y es anterior a la repulsión de la vida dañada, en última instancia deriva de una fantasía de infancia recobrada que él define como el periodo de la existencia humana antes del lenguaje y anterior a la historia. En este sentido, escribe,

¹⁵ Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, trad. Liz Heron, Londres, 1993, p. 42.

experimentar necesariamente quiere decir reaccionar a la infancia como el trascendental lugar de origen de la historia. El enigma que la infancia introdujo para el hombre puede disolverse sólo en la historia, tal como la experiencia, que es infancia y lugar de origen humano, es algo de donde él siempre se está cayendo, hacia el lenguaje y hacia el habla.⁴⁶

Esa caída es la fuente de la separación entre sujeto y objeto, porque solamente la gramática produce un fuerte sentido de autonomía de la primera persona del singular, el “yo” que está aparte del mundo. Si esto es cierto, entonces la experiencia auténtica, cuando menos como posibilidad metafísica no se destruyó con las depredaciones de la guerra o las consideraciones categorizantes (de algo abstracto como una cosa material) de capitalismo, sino que ya siempre había sido deshecha por la caída al lenguaje, la enajenación primaria que nos define como humanos. El “recuerdo” de que hemos perdido la felicidad es, por tanto, una condición que jamás puede recobrase, a no ser por la muerte, que nos reúne con un mundo mudo anterior a nuestra inserción en el lenguaje. Hasta un lector tan comprensivo de la tradición de la Escuela de Frankfurt como Albrecht Wellmer pudo extender esta conclusión escéptica más allá de Benjamin, aseverando que Adorno también, “como Schopenhauer, concibe la experiencia estética en términos de éxtasis en lugar de como una utopía real; la felicidad que promete no es de este mundo”.⁴⁷

Lo que, sin embargo, puede permitirnos rescatar una lectura menos impotente del lamento de Adorno acerca de la pérdida de la experiencia, es reconocer su sutil alejamiento de la más intransigente posición absolutista de Benjamin y el Heidegger de *Holzwege*. Y el reproche de Agamben sólo saca sangre si entendemos su descripción de la experiencia absoluta, anterior a la caída en el lenguaje, anterior a la separación entre sujeto y objeto como, de hecho, convergente con lo que normalmente se entiende como el antónimo más fuerte de la experiencia: la inocencia total. Aunque Adorno dice

⁴⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁷ Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Post-modernism*, trad. David Midgely, Cambridge, Mass., 1993, p. 12.

cosas positivas sobre la niñez y el recuerdo de la felicidad, muestra poca nostalgia real por una época histórica de supuesta gracia prelapsaria. Véase el pasaje siguiente de *Negative Dialectics*:

Los tiempos significativos, por cuyo retorno anhelaba el Lukács temprano, se debían en mucho a consideraciones categorizantes (de algo abstracto como una cosa material), a instituciones inhumanas, como lo atestiguaría más tarde sólo a la edad burguesa. Representaciones contemporáneas de pueblos medievales generalmente se muestran como si una ejecución se llevara a cabo para animar al populacho. Si alguna armonía entre sujeto y objeto hubiera prevalecido en aquellos días, era una armonía como la más reciente: nacida de la presión y quebradiza. La transfiguración de condiciones del pasado tiene el propósito de una tardía, superflua negación que se experimenta como una situación sin salida; solamente como condiciones perdidas se vuelven fascinantes. Su culto de fases presubjetivas, surgió horripilantemente, en la edad de la desintegración individual y represión colectiva.⁴⁸

En sus estudios sobre Hegel, se recordará, la experiencia que él asevera se evidencia en la *Phenomenology* es la inhabilidad de la vida de ser totalmente subcategorizada en conceptos y la magnitud del poder totalizante del orden actual para compeler un equivalente social de dicho desenlace. Es la tensión entre estas dos visiones que Adorno llamó el retrato de Hegel de la totalidad antagónica, lo que se olvida en el idealismo y en *Lebensphilosophie*. A pesar de tomar prestada la retórica de pérdida y deterioro de Benjamin en los pasajes citados al principio de este trabajo, Adorno entendió que, como lo puso en *Negative Dialectics*,

el concepto de experiencia metafísica es antinómico, no solamente como se enseña en la dialéctica trascendental kantiana, sino de otras maneras. Una metafísica proclamada sin recurso a la experiencia subjetiva, sin la presencia inmediata del sujeto, está inerme frente al rechazo del sujeto autónomo a permitir

⁴⁸ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 191.

que se le imponga lo que no puede entender. Y sin embargo, lo que sea directamente evidente para el sujeto sufre la fatalidad y relatividad.⁴⁹

En suma, experiencia redimida, experiencia ilesa, experiencia auténtica, si es que dicha condición alguna vez se logra, no querría decir la restauración de la inocencia previa a la caída en el lenguaje o una armónica reconciliación en un futuro utópico, sino una relación no dominante entre sujeto y objeto. Paradójicamente, retendría por lo menos alguna de sus distinciones sentidas como separaciones forzosas enajenadas por lo que Hegel había llamado “la conciencia infeliz”, pero ahora de tal forma que ya no frustran el deseo del sujeto de dominar el mundo por medio de la actividad conceptual y práctica. En su lugar, la felicidad experimental prometida por las obras de arte restaura uno de los sentidos fundamentales de la “existencia” misma: un sufrimiento pasivo o el pasar por un encuentro con lo nuevo y lo otro que nos mueve más allá de donde nosotros, como sujetos, estábamos antes de que la experiencia comenzara. Por esta razón, como J. N. Bernstein ha señalado,

la imagen de vida sin experiencia es finalmente la imagen de vida sin historia, como si el significado de la vida estuviera en su eterna cesación: la muerte. No puede haber vida histórica sin experiencia; sólo las vidas articuladas por medio de la experiencia pueden ser total y autoconscientemente históricas.⁵⁰

Aquí precisamente se llega a la conclusión opuesta a la de Agamben, quien identifica la historia con la caída fuera de la experiencia pura que es la infancia prelingüística o la muerte poslingüística.

Adorno mismo, debemos admitir en conclusión, nunca separó totalmente los remolinos de denotaciones y connotaciones que se aferran a la espiritual palabra “experiencia”. En ocasiones expresa una aparente nostalgia por una ilesa experiencia perdida; en otras, se mofa de las romantizaciones de un supuesto estado de total feli-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 374. Traducción enmendada.

⁵⁰ Bernstein, “Why Rescue Semblance? Metaphysical Experience and the Possibility of Ethics”, en Huhn y Zuidervaat, *The Semblance of Subjectivity*, p. 203.

cidad prelapsaria. Al tiempo que invoca la retórica de una pérdida progresiva, sólo vagamente insinúa la existencia de un tiempo histórico real anterior al deterioro. Aceptando la crítica de Benjamin de las nociones de experiencia empiristas o kantianas, se resiste, sin embargo, a aceptar la noción maximalista de la experiencia absoluta que también infunde, como hemos visto, la lectura que hace Heidegger de Hegel en *Holzwege*. En busca de rastros o prefiguraciones de experiencia ilesa en la experiencia estética, con claridad sabe que semblanza no es realidad y que una gran brecha aparece entre las obras de arte y la vida redimida, la cual nunca puede estar tan cerca de lo absoluto como hubiera deseado Benjamin en sus más metafísicos estados de ánimo. En resumen, la experiencia de leer a Adorno disertar sobre la experiencia es en sí misma una de rechazos no idénticos de fáciles consistencias, que llevan a darse cuenta de que la experiencia es una apertura a lo inesperado, con sus peligros y obstáculos, no un refugio seguro de la historia, sino un recordatorio de los encuentros con la otredad y lo nuevo que esperan a aquellos que, a pesar de todo, están dispuestos a embarcarse en el viaje. En este sentido, puede ser prematuro escribir el epitafio de la experiencia como tal, pues solamente será, paradójicamente, cuando la crisis misma finalice y una calma total se asiente sobre el mundo que el peligroso viaje que es la experiencia deje de ser una posibilidad humana.